Philosophie und Leben

4. JAHRGANG + 6. HEFT + JUNI 1928

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen.“

Die Bedeutung der Gesellschaftslage für das Geistesleben[1]

Von Paul Tillich.

M. D. und H!

Der heutige Tag steht unter dem Zeichen des Abschlusses einer Arbeit, die Sie auf den verschiedensten Gebieten mit den Problemen des gegenwärtigen Geisteslebens in Verbindung gebracht hat. Sie kehren zurück zu Ihren Berufen, und es mag in dieser Stunde die Frage auftauchen: Was bedeuten die geistigen Welten, in die wir geblickt haben, für unser Stehen in diesem Beruf, in dieser gesellschaftlichen Lage? Wir wollen versuchen, eine Antwort darauf zu geben, indem wir zunächst umgekehrt fragen: Was bedeutet die gesellschaftliche Lage für das geistige Leben, für seine Formen und Gestalten, für sein Entstehen und sein Sich-Wandeln? Was bedeutet es für meine geistige Haltung, für mein Erkennen und Anschauen, für mein Leben in der Gemeinschaft, in der Religion, daß ich dieser Gesellschaftsform, diesem Stande, dieser Klasse angehöre?

Zwei Antworten sind es, die sich uns darbieten. Die erste heißt: es bedeutet nichts! Das Geistesleben ist eine Wirklichkeit für sich, die ihre eignen Formen, ihre eignen Gesetze hat. Und alle, die an ihm teilhaben, sind an diese Formen und Gesetze gebunden, ganz gleich, in welcher Gesellschaftslage sie sich befinden. Ob Bauer oder Unternehmer, ob Beamter oder Arbeiter: Wer teilnimmt am Leben der Kirche oder der Kunst oder der Philosophie, muß diese seine Sonderungen hinter sich lassen und sich der Sache hingeben, die für alle die gleiche ist. Es ist die idealistische Antwort, die so lautet, die den Geist als eine höhere Wirklichkeit über der seelischen und sozialen anschaut, als einen Ort, zu dem man nur gelangen kann, wenn man sich von der Existenz, von dem Dasein als dieser Mensch in dieser Lage abwendet.

Es liegt eine Wahrheit in dieser Antwort: Wer dem Geist dienen will, wer auch nur ein Gedicht, ein Bild, einen philosophischen Gedanken verstehen will, muß die Grenzen seiner zufälligen Existenz durchbrechen. Nie-

[1] Vortrag, gehalten auf der Abschlußfeier des zweiten Studienganges der Verwaltungsakademie Dresden im Juni 1927.

mand darf glauben, daß er die Schöpfungen des Geistes herabziehen darf in seine Begrenztheit, ohne sie zu verzerren und zu entwerten. Geistiges fällt niemandem zu, der nicht gelernt hat, von sich selbst wegzugehen. Jede geistige Schöpfung spricht zu uns: Werde anders! „Geist ist der Schmerz, mit dem das Leben selbst ins Leben schneidet." Und wer diesen Schmerz nicht kennt, der kennt den Geist nicht, der findet in jedem Werk, auch der Größten, nur sich selbst und seine eigne aufgeputzte Jämmerlichkeit. Das ist das Recht des Idealismus.

Sein Unrecht aber fängt an, wenn er meint, daß Geist jenseits des vitalen Lebens stünde; wenn er den Geist fernhalten will von dem Blut des Lebens, des naturbestimmten, des seelischen, des gesellschaftlichen Lebens. Sein Unrecht fängt an, wenn er den Geist als etwas Abstraktes, Jenseitiges auffaßt, das — einem Gesetze gleich — jedem gilt, jedem gegenübersteht, und darum — jeden vergewaltigt. Das Leben aber läßt sich nicht vergewaltigen; es wendet sich ab von dem Geist, es wendet sich selbst zu, seiner Zufälligkeit und seinem Behagen und wird leer und gestaltlos. Der Geist wird Sache von Feierstunden, d. h. er hört auf, Geist zu sein und wird Verzierung. Oder er wird Sache einzelner Höchstgeformter, die ihm ihr vitales Leben opfern und stolz sind, dem Chaos ihrer Seele und des öffentlichen Lebens zu entgehen. Dieses ist das Merkmal unserer Geisteslage seit dem Zusammenbruch des Idealismus der klassischen Zeit unseres Geisteslebens.

Demgegenüber erhebt sich nun und hat sich mit geschichtlicher Folgerichtigkeit erhoben die andere Antwort auf unsere Frage. Sie lautet: Das Geistesleben hat keinerlei Selbständigkeit in sich. Es ist völlig bestimmt durch das vitale Interesse des Menschen, durch seine seelische, bewußte und unbewußte Gestaltung, vor allem durch seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Lage. In mancherlei Formen kann dieser Gedanke auftreten. Die gegenwärtigste und geistigste Form ist die der Tiefenpsychologie, die aus dem unbewußten Seelenleben den ganzen Aufbau des Geistigen ableiten will. Die für unsere Frage wichtigste Form ist die soziologische Betrachtung, wie sie Karl Marx mit gewaltiger Denk- und Willenskraft vertreten hat. Von ihm stammt der Gedanke, daß alle geistigen Formen nur der Überbau einer wirtschaftlich-bestimmten Klassenlage sind, daß sie, wie er sich ausdrückt, Ideologien sind, mit denen eine Klasse ihre eigne Lage und ihren eignen Herrschaftswillen verkleidet. Ob religiöse oder künstlerische, rechtliche oder philosophische Symbole, nie hat man zu fragen, was ist ihre Wahrheit, was ist ihr geistiger Sinn, sondern man hat zu fragen: was versteckt sich hinter ihnen für eine Klassenlage, für ein Machtwille; was ist ihr Lebenssinn?

Eine ungeheure weltgeschichtliche Kraft hat dieser Gedanke gehabt. Denn in ihm steckt eine Wahrheit, die allem Idealismus gegenüber recht

behält. Jede geistige Form ist getragen von einem Lebenswillen. Jeder Geist, der wirklich Geist und nicht bloß Abstraktion ist, ist getragen und erfüllt von Blut, von Blut unmittelbaren, einmaligen Lebens. Und weiter steckt die Wahrheit darin, daß die Berufung auf Geist und Wahrheit oft nichts ist als unbewußter oder gar bewußter Vorwand, den das Leben sich schafft, um hemmungslos sich selbst, seinen Machtwillen durchzusetzen. Sowohl zum Guten wie zum Schlimmen steckt eine Wahrheit im Gedanken der Ideologie.

Und doch kann es nicht der letzte Gedanke bleiben. Wollte man ihn festhalten, so würde man selbst ins Sinnlose kommen, denn man müßte ja auch diesen eignen Gedanken für eine Ideologie, für eine Fassade, für Ausdruck eines Machtwillens erklären. D. h. man würde den Anspruch aufgeben, Wahrheit zu reden. Geist ist darum nicht weniger Geist, daß er getragen ist von Blut, daß er nur im wirklichen Lebensprozeß erlebt und verwirklicht werden kann.

Und Geist ist darum nicht weniger Geist, daß er mißbraucht werden kann als Vorwand und Fassade.

Beide Antworten enthalten eine Wahrheit und beide sind für sich unzulänglich. Geist und Leben, auch Geist und Gesellschaftsleben, stehen ineinander. Sie können nicht voneinander getrennt werden. Die Geistseite ist dem Allgemeinen, dem Gültigen zugewandt, die Lebensseite dem Besonderen, Einmalig-Schöpferischen. Lebendiger Geist aber ist beides in Einheit. Und nur im Sinne dieser Einheit sind die folgenden Darlegungen gemeint, in denen wir an einigen Beispielen das Ineinander von Gesellschaftslage und Geistesleben aufzuweisen suchen.

Ein zentraler, fast alle Gebiete beherrschender Begriff des Rechtslebens ist der Begriff des E i g e n t u m s. Für die ursprüngliche bäuerlich-kommunistische Gesellschaftsform ist Eigentum Teilhaben an dem Besitz der Gemeinde, ist Eigentum der Rechtsanspruch, der sich auf die Zugehörigkeit zur Gemeinde gründet, den gemeinsamen Besitz zu nutzen. In der Allmende und dem russischen Mir haben sich Reste solches bäuerlichen Urkommunismus erhalten. Auch hier liegt Eigentum vor, Verfügungsrecht über Sachen; und keineswegs jeder hat dieses Recht. Wer es aber hat, der hat es nicht privat, sondern durch die Gemeinschaft hindurch. Und in die Gemeinschaft ist er eingefügt durch kultisch-geweihte, blutmäßige Bindung. Wird er zum Frevler gegen sie, so wird er aus der Gemeinschaft, und damit aus dem Besitz ausgestoßen.

Im Feudalismus, also der Gesellschaftsordnung des germanisch-romanischen Mittelalters, hat das Eigentum den Charakter des Lehens. Wohl hat der einzelne ausschließliches Verfügungsrecht, aber wieder hat er es nicht privat, sondern es ist ihm zur Verfügung gestellt, es ist ihm zugewiesen von seinem Lehnsherrn um seiner Bedeutsamkeit willen für das

Ganze, um dessentwillen, was er repräsentiert in der Stufenreihe der sozialen Mächte. Nicht privates, sondern repräsentatives Eigentum liegt hier vor. Der oberste Lehnsherr ist der Kaiser; der aber hat sein Amt von Gott zu Lehen. So steht hinter dieser Auffassung der religiöse Gedanke, daß das Land Gott gehört, und der einzelne es in zahlreichen Abstufungen von ihm zu Lehen hat, und darum verantwortlich ist gegen ihn.

Mit der Entwicklung des Bürgertums entsteht der Begriff des absoluten, unverantwortlichen Privateigentums. Bürgerliches Denken stellt die Gesellschaft völlig auf den einzelnen. Wie es die Natur in Atome zerlegt, und sie dann einem Gesetz unterwirft, so löst es die Gesellschaft in einzelne auf und unterwirft sie dann dem Rechtsgesetz des Staates, dem Naturgesetz der Wirtschaft. Sowohl die alte kultische Gemeinschaftsbindung, wie auch die verantwortliche Lehnsbindung, hört auf. Die Gemeinschaft verliert ihren heiligen, sakralen Charakter. Sie wird profan; und der einzelne, isoliert und unverantwortlich, wird zum Baustein der Gesellschaft. Damit sind die Voraussetzungen gegeben für die Entstehung des absoluten Privateigentums, das ins Unbegrenzte vermehrt werden kann, das beliebig verwendet und beliebig vertan werden darf. Es hat keine repräsentative Bedeutung mehr. Im Privathaus des unbekannten einzelnen sammeln sich die Reichtümer, mit denen er als Kapitalbesitzer unverantwortlich eine Macht auf den Staat ausübt, wie kaum ein Lehnsherr es öffentlich vermochte. Und vom Staat wird das Recht so durchgestaltet, daß dieses absolute Privateigentum mit der ganzen Macht und der ganzen Weisheit des Gesetzes sanktioniert und geschützt wird. Das ist der bürgerliche Eigentumsbegriff, der uns so selbstverständlich geworden ist. Sein religiöser Hintergrund ist die Aufhebung jeder religiösen Bindung, die Erhebung des einzelnen auf den Thron.

Gegen ihn entwickelt sich zurzeit ein neuer Eigentumsbegriff, der aus der antibürgerlichen Klassenlage des Proletariats, der Geistigen, in gewisser Weise auch der Beamtenschaft geboren ist. Er hat klar und allen gemeinsam das Negative: den Willen, die Starrheit des bürgerlichen Eigentumsbegriffs zu durchbrechen. Weniger klar und einheitlich ist das Positive: das Beamtentum und der Staatssozialismus wollen dem Staat möglichst weitgehende Befugnisse geben, die Geistigen wollen vielfach das Eigentum mit einer neuen Verantwortlichkeit belasten nach Art des Lehnsgedankens, der Kommunismus nähert sich den Idealen des Urkommunismus. Eine klare Linie ist nicht vorhanden, demgemäß, daß diese Gruppen keine einheitliche Gesellschaftslage vertreten. Sicher ist nur die Tatsache der Umwandlung, die sich am deutlichsten in der Einschränkung des absoluten Privateigentums durch die Sozialgesetzgebung ausdrückt.

Damit ist ein großes, das ganze Rechts- und Sozialleben durchdringendes Beispiel gegeben, das die Bedeutung der Gesellschaftsform für

geistige Auffassungen zeigt. In der gleichen gesellschaftlichen Stufenreihe läßt sich der Wechsel einer Reihe anderer geistiger Gestaltungen aufzeigen. So etwa der nationalen Idee. Sie ist dem Feudalismus fremd. Die Ritterschaft der ganzen Christenheit fühlt sich trotz aller Fehden als die große tragende Gesellschaftsgruppe, deren Glieder sich abgrenzen gegen die Unterschicht: Ein Querschnitt durch alle Nationen, der wichtiger war als die unsicheren nationalen Längsschnitte. In genau der gleichen Weise fühlt sich das heutige Proletariat — wenn auch nach dem Weltkrieg mit Abschwächung — als einheitliche, der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber revolutionäre, zu ihrer Ablösung bestimmte Klasse. Und wieder erscheint der Querschnitt der Klassen wichtiger als der Längsschnitt der Nationen. Das Proletariat fühlte sich in solchem Maße sowohl von den geistigen, wie von den materiellen Gütern der Nation ausgeschlossen, daß eben damit die nationale Idee für es kaum noch vitale, bluthafte Bedeutung hatte.

Demgegenüber ist das demokratische Bürgertum mit der nationalen Idee aufs engste verbunden und findet sich darin zusammen mit dem seit Ausgang der Feudalzeit national gespalteten Adel. Für diese Schichten ist die Nation, deren geistige und materielle Güter sie besitzen, teils Angelegenheit vitalen Lebensgefühls, teils Angelegenheit gemeinsamen wirtschaftlichen Interesses. Die Nation ist Träger der Macht, die dem Bürgertum in der weltwirtschaftlichen Konkurrenz Schutz und Unterstützung gewährt. So kommt es, daß oft die nationale Idee des Bürgertums den Charakter eines weltwirtschaftlichen Interessenverbandes annimmt. Die Stellung der Geistigen ist gespalten. Teils bejahen sie die Nation in einem leidenschaftlichen Zusammen von Geist und Blut, teils kennen sie die jede nationale Sonderung überwindende Kraft des Geistes und stehen damit gebrochen zur Nation. — In der Beamtenschaft ist es die Nation nur indirekt, direkt aber der Staat, auf den ihr inneres Pathos gerichtet ist. Darum diente sie mit der gleichen Hingabe dem völlig unnationalen landesfürstlichen Absolutismus wie gegenwärtig dem mit der Nation geeinten Staat.

Wieder ein mächtiges konsequenzenreiches Gebiet, in dem Gesellschaftslage und Geistesform ineinanderliegen! Und bis in die höchsten Formen des reinen Geistes gehen diese Zusammenhänge. Wir haben die vornehme, mystisch-erdgebundene Kunst der Feudalzeit, wir haben die aufstrebende aktiv-ekstatische Kunst der Gotik, wir haben die durchsichtige Klarheit und Vernünftigkeit des republikanischen Renaissancebürgertums, wir haben die barocke Gewalt landesfürstlicher Absolutheit und das Wiederdurchbrechen von Klarheit und Vernünftigkeit im Klassizismus der bürgerlichen Revolution. Wir haben die ästhetische Hochkultur im Impressionismus des Bürgertums und die mystisch-religiöse Revolutions-

stimmung der Geistigen und des Proletariats im Expressionismus der letzten Jahrzehnte.

Nicht anders liegen die Dinge in der Philosophie, nicht anders in Sitte und Sittlichkeit, ja nicht anders einmal in der Religion. Sie, die Unbedingtheit beansprucht, scheint am wenigsten bedingt zu sein durch die Gesellschaftslage. Vielleicht ist sie es in Wahrheit am meisten. In seinem Gott schaut der Mensch das Ideal seiner Existenz an, der Bürger den Gott des Gesetzes und der persönlichen Geformtheit, der Aristokrat den Gott der Seinsfülle, den höchsten in der Hierarchie der Wesen. Der Proletarier lehnt beide ab, weil sie ihm zu Symbolen seiner Knechtung werden und er frei von jeder schwächenden Bindung den Kampf um seine Befreiung führen will. Darum ist der Proletarier zurzeit von der Kirche innerlich ausgeschlossen, wie übrigens auch die meisten Geistigen. Sie ist in ihren Formen, in ihrer ganzen Haltung, teils dem Bauerntum, teils dem Adel und Kleinbürgertum nahe. Gedanken und Formen entstammen dieser Gesellschaftslage. Das ist die Tragik namentlich der protestantischen Kirche. Ihr universaler Anspruch bleibt unerfüllt infolge ihrer gesellschaftlichen Begrenztheit.

Doch genug der Beispiele. Sie zeigen die Einheit von Geist und Gesellschaft; und doch zeigen sie auch, daß der Geist mehr ist als ein Produkt der Gesellschaftslage, denn er schafft Spannungen in jeder Lage und treibt über jede hinaus. Er schafft neue Gesellschaften und damit neue Gestaltungen des Geistes.

Auch das Beamtentum ist eine solche Gesellschaft, die einst nicht war und vielleicht einst nicht mehr sein wird. Auch sie hat ihre besonderen Formen des Geistigen. Zugleich aber ist sie verantwortlich für alle. Und darum ist es ihre Aufgabe, über sich und ihre besonderen Formen hinauszublicken, die Fülle des Geistes und seiner Gestalten zu sehen, und den einzelnen in seinen Anschauungen und seiner geistigen Haltung zu verstehen aus der Gesellschaftslage, der er entstammt. Wenn die Arbeit in der Akademie zu diesem Weitblick, zu diesem Hinauskommen über sich und seine besondere Geistesform beigetragen hat, dann war sie echter Dienst am Geist und wird zu echtem Dienst an der Gesellschaft führen.

Lesefrüchte

Über Kants Pädagogik (vgl. unten S. 184).

Der bekannte Jenenser Philosoph und Pädagog **Eberhard Griesebach** schreibt in seinem hochbedeutsamen neuesten Werk „Gegenwart" (Halle, Niemeyer) S. 443: „**Kant** hat keine Erziehungswissenschaft, keine Pädagogik selbst veröffentlicht. Wir besitzen nur den Bericht über eine Vorlesung über Pädagogik, und diese kann **als klassische Form dafür gelten, wie noch heute über Erziehung der Menschen verhandelt werden kann.** Die schlichte Art, wie hier das Problem der Wartung, Disziplin und Unterweisung nebst Bildung angefaßt wird, **kann kaum übertroffen werden.**"

Kantianismus und Realismus in der Erkenntnislehre

Ein Meinungsaustausch zwischen Karl Meißinger und August Messer

(Fortsetzung aus Heft 5)

VI.

Realist:

[1][1]) Da wir unsern Briefwechsel ja nicht führen, um uns zu bekämpfen, sondern um uns zu einigen oder wenigstens zu verstehen, so möchte ich zunächst mit Befriedigung feststellen, daß wir in zwei Punkten einig sind: 1. daß man an die Erreichbarkeit einer Wahrheit glaubt, wenn man Wissenschaft treibt; ich möchte hinzusetzen, wenn man überhaupt nachdenkt und forscht; 2. daß mein im ersten Briefe geäußertes Bedenken, Sie schränkten den Bereich des Denkens zu sehr ein, beseitigt ist, durch Ihre Bemerkung (S. 20), daß wir auch Realitäten, wie z. B. einen Weltäther, anzunehmen (also zu „denken") berechtigt sind, „obwohl wir keinerlei sinnliche Erfahrung von ihm haben können", weil nämlich „irgendwelche Befunde der sinnlichen Erfahrung" uns „dazu zwingen" (falls wir diese Befunde nämlich „erklären" wollen). Mithin reicht das Denken über das sinnlich Erfahrbare, also „Anschauliche", hinaus, wie ich schon damals betonte. —

[2] In einem ganz wesentlichen Punkt, ich möchte sagen: in der eigentlichen Hauptfrage, sind wir aber noch nicht zu einer Einigung gelangt, ja, ich bin nicht einmal sicher, ob wir uns darin schon vollständig verstehen, ob Sie insbesondere klar sehen, worauf meine Kritik sich richtet.

[3] Was mir nämlich die schwerwiegendsten Bedenken einflößt, ist das, was ich als unerträglichen Dualismus in Ihren Gedanken empfinde. Sie behaupten eine völlige Zweiheit, ja einen Widerspruch zwischen den Gegenständen des wissenschaftlichen und andererseits des (sittlich-)religiösen Erfahrens und Erkennens. Es sind das für Sie zwei getrennte, ja widerstreitende Welten.

[4] Ich würde keine Einwände erheben, wenn Sie sich auf die Behauptung beschränkten, das religiöse Erfahren sei ein anderes als das wissenschaftliche (insonderheit das naturwissenschaftliche, das Sie ja wohl — ebenso wie Kant — wesentlich im Auge haben). Ich könnte mir etwa denken, daß ein und derselbe Mensch einerseits „als Naturforscher" das Gegebene, die „Erfahrungswelt" als „Natur" betrachtet und

[1]) Die Ziffern sind mit Rücksicht auf den folgenden Antwortbrief nachträglich zugefügt. (D. Hg.)

ihre Gesetze erforscht, andererseits als „religiös Fühlender“ diese Welt ob ihrer durchgehenden Gesetzmäßigkeit als „Schöpfung“ eines intelligenten göttlichen Wesens deutet. Er könnte sich dabei wohl bewußt sein, daß die Sätze, welche den Inhalt dieser Deutung formulieren, nämlich: ein Gott existiert, und: er hat die Welt geschaffen und geordnet, vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus nicht aufgestellt und begründet werden könnten. — Aber dann würde die Zweiheit ihrer Wurzel nach nicht sowohl auf der objektiven, als auf der subjektiven Seite liegen. Auf Grund der verschiedenen Betrachtungsweise oder besser: „inneren Einstellung“ desselben Subjekts würde sich die Erfahrungswelt einmal als „Natur“, das andere Mal als „göttliche Schöpfung“ darstellen. Mit der naturwissenschaftlichen „Brille“ könnten Sie gleichsam Gott nicht „sehen“. Vom Standpunkt des Naturforschers würden Sie also die Frage, ob Gott existiert oder nicht, offen lassen müssen, wie Sie von diesem Standpunkt aus ja auch z. B. geschichtliche Fragen nicht beantworten können.

[5] Eben darum aber würde auch kein Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und religiöser Deutung entstehen, und der Begriff der „Existenz“ brauchte, einerseits von der „Natur“, andererseits von „Gott“ ausgesagt, keinen verschiedenen Sinn anzunehmen.

So scheint mir auch Ihr Hinweis darauf, daß die Leugnung des Äthers einerseits und die Gottes andererseits Ihr Gefühlsleben in ganz verschiedenem Maße berühren würde, durchaus nicht zu beweisen, daß „Existenz“ etwas anderes in Beziehung auf Gott bedeute als in Beziehung auf den Äther. Wenn ich bemerke, daß einerseits eine verbrauchte Feder, die lange auf meinem Schreibtisch lag, andererseits ein von mir hochgeschätzter und geliebter Mensch „nicht mehr da ist“, so wird das mein Gefühl auch in sehr verschiedenem Grade bewegen, aber der Sinn von „Dasein“ bleibt doch in beiden Fällen derselbe; die Verschiedenheit liegt primär auf der subjektiven Seite, bei meiner sehr verschiedenen subjektiven Schätzung der beiden Objekte.

[6] Sie aber, wenn ich Sie recht verstehe, verlegen den Dualismus auch, ja in erster Linie, auf die gegenständliche, die objektive Seite. Und zwar besteht da für Sie nicht nur eine Zweiheit, sondern sogar ein Widerspruch, denn die „religiöse Realität“ soll ja in einem „unlösbaren Widerspruch mit dem Kausalgesetz“, dem Grundgesetz der Natur, stehen. Und Sie gehen soweit zu sagen, daß sogar „Sein“, „Existenz“ auf die „natürliche“ oder die „religiöse“ Realität bezogen, einen ganz verschiedenen Sinn annehmen (wobei mir freilich immer noch nicht klar geworden ist, was das „Übersein“ der Gottheit eigentlich bedeuten soll).

[7] Für **mich** ist es eine Selbstverständlichkeit, etwas a priori Feststehendes, daß die Wirklichkeit **eine**, und zwar eine in sich zusammenhängende sei (wenn sie uns auch, von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, verschiedene Anblicke bietet); für **Sie** gibt es zwei völlig verschiedene „Wirklichkeiten", eine „seiende", die sich der naturwissenschaftlichen Erfahrung erschließt, und eine „**überseiende**", zu der uns die sittlich-religiöse Erfahrung hinleitet.

[8] Angesichts dieses subjektiven und — mir so bedenklichen — objektiven Dualismus, an dem Sie festhalten, bitte ich um nähere Darlegungen über zwei Punkte:

1. Wie stellen Sie sich die sittlich-religiöse Erfahrung vor? **Wie** führt sie uns zu dem Glauben an das Sein (oder „Übersein") Gottes?

2. Setzen Sie nicht selbst die Erfahrungswelt — auf die sich auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis bezieht — in Beziehung zu Gott, indem Sie in Gott sowohl den Schöpfer der Welt wie auch der „sittlichen Weltordnung" sehen?

Hat nicht auch Kant diese Beziehung anerkannt, sofern er den teleologischen Gottesbeweis, der doch aus der Zweckmäßigkeit dieser unserer Erfahrungswelt auf Gott zurückschließt, mit hoher Achtung nennt?!

[9] Wenn er ihn nicht als strengen „Beweis" anerkennt, so beruht das doch wohl darauf, daß er nur Beweise, die, gleich den mathematischen, unabhängig von Erfahrung, also a priori gelten und zu dem Ergebnis führen: es **muß** so sein — als wirkliche „Beweise" anerkennen will.

[10] Der teleologische Beweis ist aber kein apriorischer, sondern ein von der Erfahrung ausgehender, insofern induktiver Beweis, oder richtiger Beweisversuch, der aber immerhin beachtenswerte Gründe für seinen Satz, daß Gott existiere, beibringt.

[11] Ähnlich steht es mit anderen „Gottesbeweisen" einer „induktiven" Metaphysik. Soviel ich sehe, würde eine solche Metaphysik von Kants Kritik nicht getroffen, weil diese sich nur gegen eine — ihrem Anspruch nach — a priori geltende **Metaphysik** des Transzendenten (jenseits der Erfahrung Liegenden) richtet. Eine solche induktive Metaphysik vertritt auch Thomas von Aquin und die von der katholischen Kirche anerkannte Philosophie bis auf den heutigen Tag. Halten Sie auch ihr gegenüber Ihr Verwerfungsurteil über den „abendländischen Rationalismus" aufrecht und Ihre Behauptung, daß Kant „sämtliche Gottesbeweise vernichtet" habe?

VII.

Kantianer:

Wenn auch meine Hoffnung nicht groß ist, daß wir uns bis zur Einigung verständigen, so denke ich doch, daß unser Briefwechsel die Leser fördert. Vermutlich wird ein Teil von ihnen auf Ihrer und ein anderer

Teil auf meiner Seite stehen. Ich bin auch des Glaubens, daß kein ernstliches Bemühen ganz vergebens sein kann.

Was mich in Ihrem letzten Brief am meisten frappiert hat, ist der Vorwurf des Dualismus (das Wort Vorwurf, wie sich von selbst versteht, nicht im moralischen Sinne gemeint). Wenn Sie wollen, bin ich nicht nur ein Dualist, sondern ein Trialist, da es, wie Kant dargetan hat, drei Totalitätserfahrungen des Kosmos gibt: die wissenschaftliche, die ethisch-religiöse und die ästhetische. Ja, wenn Friedrich Dessauer mit seiner „Philosophie der Technik" recht haben sollte, gibt es sogar noch eine vierte „Welt", die Welt der Technik — doch wollen wir uns auf diesen Fragenkomplex hier nicht weiter einlassen. Sie sehen also, wie es mit meinem „Dualismus" in Wirklichkeit steht. Wir können die Welt, den „Makrokosmos", ohne Zweifel nur als eine ungeheure Einheit erleben, weil wir selbst als „Mikrokosmos" eine Einheit sind. Das Streben zur Einheit ist offenbar eine Grundkraft unseres Wesens. Sie wird ergänzt durch das, was ich kurz das Polaritätsbedürfnis nenne: das „ich" verlangt das „du" — doch auch hier kommen wir auf einen Fragenkomplex, auf den wir unsere Erörterung nicht ausdehnen wollen. Es genügt für unseren Zweck zu wissen, daß sich in dem einen Bewußtsein die drei oder vier Totalitätsrichtungen und Totalitätserfahrungen zusammenbefinden und bei diesem Zusammenwohnen nicht umhin können, in die verschiedensten Beziehungen zueinander zu treten. Diese Beziehungen müssen aber, wie bei den verschiedenen Parteien, die in einem Hause wohnen, durch eine Hausordnung geregelt sein, sonst gibt es gegenseitige Übergriffe und Streitigkeiten. Diese Hausordnung hat Kant erlassen.

Ich meine also, man müsse es verstehen können, was ich unter dem „Widerspruch" zwischen dem wissenschaftlichen Erkennen und dem sittlich-religiösen Erleben oder Erfahren oder wie Sie das sonst nennen wollen (ein sittlich-religiöses „Erkennen" [Abs. 3 Ihres Briefes] gibt es nicht), verstanden wissen will. Ein Widerspruch ergibt sich nur, wenn man das geheimnisvolle Erlebnis der sittlichen Verantwortung theoretisch begreifen will. In diesem Falle kommt man in unlösbaren Konflikt mit dem Kausalitätsgesetz, ein deutliches Signal dafür, daß hier etwas nicht in Ordnung ist.

Das Tragische an dem ganzen Sachverhalt ist, daß wir hier zum Zweck der gegenseitigen Verständigung (das Wort kommt selbst schon von „Verstand"!) die Verstandesformen auf Bereiche anwenden müssen, für welche sie nicht zuständig sind. Die daraus sich notwendig ergebenden Unzuträglichkeiten können aber auf ein Mindestmaß verringert werden, wenn man sich dieses Anthropomorphismus jederzeit bewußt bleibt.

Besonders deutlich scheint mir der Unterschied unserer beiderseitigen Betrachtungsweisen an Ihrem Beispiel von der verbrauchten Feder und dem gestorbenen Menschen (Abs. 5) zu werden. Auch der gestorbene

Freund ist „nicht mehr da", ebenso wie die weggeworfene Feder — aber doch offenbar in einem ganz anderen Sinne. Er ist nicht mehr da als Körper und als Wirkungszentrum in der empirischen Wirklichkeit (obwohl schon diese beiden Aussagen ungenau sind, aber ich will darauf wiederum nicht eingehen). Seine Person aber, das, was ihn zum Menschen machte, die rätselhafte Fähigkeit, auf den sittlichen Anruf zu antworten, kann mit dem Zerfall seines Körpers nicht zugrunde gegangen sein. Die Person ist zu Gott gegangen in das Raum- und Zeitlose, was wir Ewigkeit nennen. Der Mensch von naiver und gesunder Religiosität spricht dann von einem Leben „nach" dem Tode. Er kommt der Wahrheit gleichwohl unendlich näher als der kahle Rationalist oder Materialist, und obendrein haben wir anderen „Gebildeten" gar keine Ursache, uns über die Unzulänglichkeit seiner Vorstellungs- und Ausdrucksweise groß aufzuhalten: denn auch die unsere ist höchst unzulänglich und kann es gar nicht anders sein.

Es ist also gar keine Verstocktheit von mir, daß ich die sittlich-religiöse Erfahrung wissenschaftlich nicht weiter beschreiben kann (Abs. 8, Frage 1). Es ist aber auch gar nicht nötig, da jeder moralisch nicht Defekte recht genau „weiß", was gemeint ist, wenn es sich darum handelt, z. B. irgendein Verbrechen bei kaltem Blut zu begehen oder zu unterlassen. —

Die zweite Frage (S. 161) hängt mit der zweiten Unterfrage von Frage 1 zusammen. Die sittlichen „Ereignisse" verlaufen äußerlich in der empirischen Welt. Wir können gar nicht umhin, anzunehmen, daß ein Zusammenhang „besteht", aber diese Annahme hat mit Wissenschaft gar nichts zu tun. Er ist — ich kann das nur immer wiederholen — offensichtlich von ganz anderer Art, als wenn ich aus gewissen empirischen Befunden auf die („objektive") Existenz eines Weltäthers zu schließen mich genötigt finde. Ich bitte Sie wiederholt, das Hinausgreifen des Denkens über die sinnliche Erfahrung im letzten Falle nicht als Bestätigung Ihrer Ansicht meinerseits zu verwenden (Abs. 1, Ende).

Die Gottesbeweise, insonderheit der von Kant in einem gewissen Sinne gelten gelassene teleologische, verdienen moralische Achtung, aber keine wissenschaftliche Anerkennung. Auf dem Boden der Wissenschaft sind sie fehl am Platz. Sie dürfen also gar nicht als „Beweise" auftreten wollen. Was die Neuscholastiker bisher abhält, sich auf diese Vorstellungsart einzulassen, ist im Grunde wohl die Sorge, daß der religiösen Gewißheit Abbruch geschehen könnte. Nach meiner Überzeugung leistet aber der Versuch, der Religion mit „Wissenschaft" dieser Art zu Hilfe zu kommen, das Gegenteil seines Zweckes: er verstockt die Rationalisten erst recht. Die einzig wirksame Hilfe hat Kant der Religion geleistet, indem er sie aus der unnatürlichen Verquickung mit der Wissenschaft befreit und sie ihrer Autonomie versichert hat. Er konnte es auch nur, weil sich die

Religion durch die doppelte Einwirkung des hellenischen Rationalismus zuerst in der Scholastik und dann in der Renaissance eben in einer unnatürlichen Lage befand: sie sollte mit Hilfe der ratio entweder gestützt oder bekämpft werden. Beides ist falsch, wie Kant gezeigt hat.

Am nächsten kommen Sie mir, wenn ich recht sehe, in Ihrem Abs. 4. Mit den verschiedenen Totalitätsorganen unseres Wesens ergreifen wir verschiedene Teile der einen „Wirklichkeit" — nur daß leider der Begriff der Wirklichkeit selbst nur dem einen dieser Organe, dem wissenschaftlichen, angehört. Aus diesem Sachverhalt entsteht die ganze Verwirrung. Besonders interessant ist das Verhältnis von Naturwissenschaft und Geschichte. Beide sind Wissenschaften, weil sie sich in den Grenzen der Empirie halten. Im letzten Grunde hat ja auch z. B. die Erde als Gegenstand der Naturwissenschaft ihre „Geschichte". Nur daß wir in der Geschichte das Einmalige und Individuelle betonen, das wir in der Naturwissenschaft vernachlässigen. Die Verlegung des Wertakzentes hängt nun freilich schon wieder mit dem Moralischen zusammen. Damit ist gesagt, daß Geschichte von einem gewissen Punkt an aufhört, Wissenschaft zu sein, sondern Religion oder Dichtung wird: Anschauung des transwissenschaftlichen Menschlichen.

Abs. 5: Ein wahrer Widerspruch kann nur innerhalb der Wissenschaft entstehen und ist dann ein Zeichen dafür, daß irgendeine Voraussetzung verkehrt war. In Wahrheit befindet sich der wissenschaftliche und der moralische „Sach"verhalt also gar nicht in einem Widerspruch, sobald man nämlich beide auseinanderhält.

Abs. 6: Ich verlege auch nicht den Widerspruch oder Dualismus auf die objektive Seite, sondern leugne nur die Möglichkeit wissenschaftlicher Aussagen über transwissenschaftliche „Gegenstände". Die Aussage „Gott existiert" ist solange falsch, als sie wissenschaftlich gemeint ist. Meint man sie religiös, so ist sie auch da nur ein kümmerlicher Notbehelf, aber wir kommen um das tragische Verhältnis unseres Denkens und Vorstellens zur „Welt" nun einmal nicht herum.

Abs. 9 und 10: Ein Beweis ist entweder „streng" und „apriorisch", oder er ist kein Beweis. Auf induktivem Wege lassen sich Erscheinungen ordnen und Regelmäßigkeiten der Natur beschreiben — auch diesen Zusammenhang wollen wir nicht mehr anschneiden. Ganz sicher ist aber, daß ich durch induktive Beobachtungen niemals zu so etwas wie einer „Wahrscheinlichkeit des Daseins Gottes" gelangen kann.

VIII.

Realist:

Auch ich glaube nach Ihren letzten Darlegungen nicht mehr, daß wir zu einer wirklichen Einigung in der Hauptfrage gelangen können. Freilich,

so wird es ja in den letzten und höchsten Fragen der Welt- und Lebensanschauung oft gehen. Aber darum können wir uns doch beide sagen, daß unsere Aussprache nicht vergebens war. Jedenfalls hat sie schon darin eine tiefgehende innere Gemeinsamkeit unseres Wertschätzens offenbart, daß es uns beiden eine Herzenssache ist, in diesen großen Menschheitsproblemen zu völliger Klarheit über unseren eignen Standpunkt und über den des anderen zu gelangen.

So will ich denn diesmal — zum Abschluß unserer Diskussion — lediglich versuchen, mit möglichster Kürze und Deutlichkeit anzugeben, inwieweit unsere Grundanschauungen sich decken und an welchem Punkt sie auseinandergehen; ferner andeuten, wie ich Ihren Standpunkt psychologisch zu verstehen suche und warum ich nicht zu Ihnen übergehen kann.

Einig bin ich mit Ihnen in der Anerkennung dessen, wie Sie die drei „Totalitätserfahrungen des Kosmos" nennen. Wenn ich gewohnt bin, von „inneren Einstellungen" zu reden, so ist damit doch derselbe Sachverhalt gemeint, nämlich der, daß sich die „Welt" uns verschieden darstellt, je nachdem wir als Wissenschaftler oder als ethisch-religiöse Menschen oder als Künstler (bzw. Kunst-Genießende)) uns zu ihr verhalten. Daß Kant es unternommen hat, die verschiedene Wesensart (in seiner Sprache: das a priori) dieser drei „Einstellungen" klarzulegen, darin sehen wir beide die große Bedeutung seiner „kritischen" Philosophie.

Und nun die Verschiedenheiten zwischen uns!

Zunächst sehen Sie in einer „religionslosen" Sittlichkeit eine „Selbsttäuschung des Rationalismus" (vgl. S. 136/8). Ich dagegen halte eine auf unserem Wertbewußtsein ruhende selbständige Sittlichkeit (im Einklang mit Kant) für möglich und gültig, gebe aber gerne zu, daß man auch vom sittlichen Erleben her zu religiösem Glauben gelangen kann und daß dieser unserem sittlichen Streben mächtige Förderung zu gewähren vermag.

Sodann bleibt noch als Hauptverschiedenheit zwischen uns die Stellungnahme zu der Frage: Gibt es einen Gott? (anders ausgedrückt: ist Gott „wirklich"?)

Sie sind der Ansicht: für „wissenschaftliches" Denken sei diese Frage unerlaubt, und wenn der religiöse Mensch versichere, Gott existiere wirklich, so meine er mit „wirklich" etwas ganz anderes, als dieser Ausdruck in der Wissenschaft bedeute. Von „Gottesbeweisen" und von einer „Erkenntnis" Gottes könne deshalb auch nicht die Rede sein.

Das empfinde ich nun als einen mir unerträglichen „Dualismus". Ich betonte das bereits in meinem letzten Brief. Aus Ihrer Antwort sehe ich aber, daß Sie diese Bemerkung nicht so aufgefaßt haben, wie sie gemeint war. Ich muß deshalb darauf zurückkommen.

Sie schreiben mir nämlich, nicht „Dualist", sondern sogar „Trialist" seien Sie, und begründen dies durch den Hinweis auf Ihre Anerkennung von drei „Welten", der wissenschaftlichen, der religiös-sittlichen und der ästhetischen.

Daß ich in der Annahme dieser Dreiheit mich mit Ihnen völlig einig fühle, habe ich bereits betont. Darauf bezieht sich auch gar nicht meine Äußerung über den „Dualismus", sondern lediglich auf Ihre Unterscheidung von zwei Wirklichkeiten; denn nach Ihnen soll ja Gott in ganz anderem Sinn „wirklich" sein, als die Welt unseres Erkennens.

Nun will ich zunächst darauf hinweisen, daß die wesenhafte Verschiedenheit jener dreifachen „Einstellung", der theoretisch-wissenschaftlichen, der ethischen — um von der religiösen zunächst abzusehen! — und der ästhetischen, noch gar keine Verschiedenheit des Wirklichkeitsbegriffs innerhalb dieser drei „Welten" bedingt. Gewiß ist es etwas anderes, ob ich mich zu einem Objekt, etwa einer Blume, wissenschaftlich — als Botaniker — „einstelle", oder ob ich sie ästhetisch „genieße". Aber wenn ich dann aussage, daß ich jene wundervolle Blume nicht nur geträumt oder mir in der Phantasie vorgestellt habe — was übrigens für die ästhetische Auffassung genügen würde —, sondern daß ich sie als eine „wirkliche" gesehen, betastet und gerochen habe, so meine ich mit „wirklich" als ästhetisch Schätzender nichts anderes als was ich auch als Botaniker unter „wirklich" verstehe.

Ebenso steht es im Verhältnis der ethischen (einschließlich juridischen) „Einstellung" zu der wissenschaftlichen. Als naturwissenschaftlicher Psychologe z. B. habe ich freilich keinen Blick, kein „Organ" für den sittlichen (oder rechtlichen) Wert bzw. Unwert eines menschlichen Wollens. Aber wenn ich als sittlich urteilender Mensch oder als Richter oder Geschworener festzustellen habe, ob ein böses Wollen, z. B. eine Tötungsabsicht, in einem Menschen wirklich vorhanden war oder nicht, so bedeutet auch hier „wirklich" dasselbe in der Welt des Wissenschaftlers wie in der der Ethiker oder Juristen.

Ich glaube also denselben Wirklichkeitsbegriff zu finden in den drei bisher betrachteten „Welten", der theoretisch-wissenschaftlichen (die ja nur die „veredelte" „gemeine Erfahrung des gesunden Menschenverstandes" ist, s. H. 5, S. 130), der sittlichen (einschließlich der „Rechts"-welt) und der ästhetischen. Das — auch von Ihnen anerkannte — Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes führt mich nun dazu, auch in der religiösen Einstellung denselben Wirklichkeitsbegriff vorauszusetzen, zumal ja die religiöse Weltdeutung eben diese eine, von uns in der „gemeinen" wie in der „wissenschaftlichen" Erfahrung erkannten und als Stätte ethischer und ästhetischer Werte geschätzten Welt

eine „Schöpfung" Gottes und ein Gebiet der von Gott gegebenen „sittlichen Weltordnung" erblickt.

Deshalb meine ich auch, daß unsere vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Erfahrung und Erkenntnis von dieser unserer Welt nicht ergebnislos sein könne für die Frage, ob das „An sich-Existierende", das „Absolute", das — entsprechend unseren Anschauungs- und Denkformen — als Weltwirklichkeit uns „erscheint" —, in seinem tiefsten Bestand als „göttliches Wesen" oder aber — anders aufgefaßt werden könne. Ob dann diese Frage durch eigentliche „Beweise" mit Sicherheit oder durch Erwägungen dafür und dagegen mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit entschieden beantwortet werden könne, das zu untersuchen wäre Sache einer empirisch-induktiven Metaphysik bzw. einer sie rechtfertigenden Erkenntnistheorie.

Jedenfalls wäre dann mein religiöser Glaube an einen „wirklichen" Gott nicht etwas, was völlig geschieden von all meinem Bemühen um Welt- und Lebenserkenntnis, ganz isoliert für sich bestände — das empfinde ich eben als unerträglichen „Dualismus" —, sondern was sich angesichts meiner sich mehrenden und vertiefenden Wirklichkeitserkenntnis bewähren müßte — falls er für mich Geltung behalten soll.

Für Sie aber und für alle, die jene von Kant angestrebte scharfe Scheidung von „Glauben" und „Wissen" anerkennen, ist irgendeine Gefährdung des Glaubens durch „Wissen", d. h. durch wissenschaftliches Denken in Einzelwissenschaften oder Philosophie, grundsätzlich ausgeschlossen; denn die „Wirklichkeit" Gottes ist für Sie und Ihre Gesinnungsgenossen eine „ganz andere", als die „Wirklichkeit" des „Wissens".

Damit hoffe ich klargestellt zu haben, was ich mit jenem von mir abgelehnten „Dualismus" meinte und worin ich den wesentlichen Grundunterschied zwischen unseren Auffassungen erblicke; er dürfte mit dem zwischen Kant und Thomas von Aquin sich decken.

Auch das ist mir klar geworden, daß ich Sie nicht „widerlegen" kann (so wenig wie Sie mich). Ein alter richtiger Spruch besagt: Contra principia negantem non est disputandum: Man kann mit jemand, mit dem man nicht auf dem gemeinsamen Boden gewisser Grundsätze steht, nicht diskutieren — wenigstens nicht mit dem Ergebnis, daß eine Einigung oder eine Widerlegung herbeigeführt wird. Hier in unserem Fall fehlt uns eben die gemeinsame Sprache: das Wort „Wirklichkeit" bedeutet Ihnen zweierlei: in der Religion etwas „ganz anderes" als sonst: dort ein „Übersein", hier ein einfaches „Sein". Für mich hat es nur die letztere Bedeutung.

Nach dieser — wie ich hoffe — klaren Abgrenzung unserer Standpunkte, will ich noch kurz andeuten, wie ich den Ihren mir psychologisch

verständlich zu machen suche. (Warum ich mich nicht auf ihn zu stellen vermag, zeigen ja meine bisherigen Ausführungen.)

Ich betone nochmals: es ist nicht nur der Ihre; jene Scheidung von „Glauben" und „Wissen" bei Kant hat ja besonders durch die Ritschlsche Schule in der evangelischen Theologie, durch den sogenannten „Modernismus" auch in der katholischen, Verbreitung gefunden. Was Ihnen eigentümlich ist, das ist die Hoffnung in diesem Punkte, eine Synthese von Kant und Thomas (s. H. 5, S. 128) erreichen zu können, eine Hoffnung, die ich allerdings nicht teile.

Der von Thomas festgehaltene Grundgedanke, daß eine von unserer Erfahrungswelt ausgehende Erkenntnis zu dem absoluten Urgrund dieser Welt vorstoßen und diesen als „allervollkommenstes Wesen", als „Gott", erkennen könne, hat sich im Verlaufe der philosophischen Entwicklung in steigendem Maße als eine — Gefahr für den Glauben herausgestellt. Die wachsende Welterkenntnis und eine tiefgreifende Wandlung in der Weltbewertung hat es vielen Denkern immer zweifelhafter gemacht, ob das aus dieser Welt zu erschließende „Absolute" so zu fassen sei, wie es dem herkömmlichen christlichen Gottesbegriff entspricht oder vielleicht — ganz anders.

Da brachte Kant in die Jahrhunderte alte metaphysische Diskussion der Gottesbeweise einen radikal neuen Gedanken: Gottes Sein liegt ganz außerhalb aller theoretisch-wissenschaftlichen, also auch aller metaphysischen Erkenntnis. „Beweise" sind hier unmöglich, eben darum auch — Widerlegungen. Der „Glaube" ruht sicher auf dem Fundament unseres sittlichen Bewußtseins, auf dem „Postulat", daß Gerechtigkeit, wenn nicht hier, so doch in einem Jenseits sein müsse.

Ist diese geniale Wendung nicht herausgeboren aus einem — „Selbstschutzinstinkt" des Glaubens — des religiösen Glaubens an einen Vater-Gott, der doch für viele tiefstes Lebensbedürfnis ist (mag es ihnen als solches bewußt sein oder nicht)?!

Durch die „Kantische Wendung" aber wird die Diskussion des Glaubens mit der Philosophie ein für allemal abgelehnt.

Darum sei auch hier „der Rest — Schweigen!"

Haben die religiösen Erlebnisse Erkenntniswert?

Von Rudolf Klee

Was Heyde in seinem Aufsatz „Erkenntnis und Erlebnis, Rationalismus und Intuitionismus"*) über den Unterschied von Erkenntnis und Erlebnis sagt, kann unbestritten bleiben, man kann zugeben, daß „erleben"

*) Philosophie und Leben, 2. Jahrg., Heft 3 und 5.

nichts anderes heißt als: „besonderes, durch Lebensinnenempfindungen ausgezeichnetes Gefühl haben und sich dieses Fühlens bewußt sein", und trotzdem kann die Beziehung zwischen Erleben und Erkennen wenigstens auf einem Gebiete, im Bereich der religiösen Gefühle, noch ganz anders gefaßt werden, als es von Heyde geschieht, und bewiesen werden, daß in diesem Falle der Inhalt und die Beschaffenheit der erlebten Gefühle zwar keine Erkenntnis in sich enthalten, aber eine logische Ausdeutung herausfordern, die uns eine wertvolle metaphysische Erkenntnis liefert. Es handelt sich um die große Frage, ob Erlebnisphilosophie, Intuitionismus und Mystik nicht doch einen Wahrheitskern in sich bergen und auch für den Abendländer der Gegenwart mehr bedeuten als bloß eine Art Krankheit, wie Oswald Weidenbach in dem gleichen Heft dieser Zeitschrift meint. Haben wir in unserer Seele einen Zugang zum Ewigen? Können wir in unserem religiösen Erleben der Existenz einer ewigen Macht inne werden? Dürfen wir, wenn wir schon die äußere geschichtliche Offenbarung über Bord werfen müssen, wenigstens die innere Offenbarung als Kompaß auf unsere Lebensfahrt mitnehmen?

Wir können sicherlich durch unsere Gefühle weder Wahrheiten noch Wirklichkeiten, also auch nicht die Wirklichkeit Gottes, unmittelbar erfassen. Alles, was wir im sogenannten religiösen Erleben erfahren und der Natur der Sache nach erfahren können, sind Gefühlszustände, Erschütterungen des Gemüts, etwa Gefühle der Ergriffenheit, der Erhobenheit, des heiligen Schauders, der Zerknirschtheit, der inneren Unruhe und Sehnsucht, Gefühle der Erlösung und Befreiung, einer tiefen Befriedigung, aber was es auch sein mag, es sind jedenfalls Gefühle, und ein Gefühl enthält als solches nichts Vorstellungsmäßiges, Erkenntnismäßiges oder Begriffliches, es kann also auch nicht die Vorstellung, die Erkenntnis oder den Begriff einer persönlichen oder unpersönlichen Gottheit enthalten. Wer an eine unmittelbare Innewerdung göttlichen Daseins in unserem Bewußtsein glaubt, verwechselt das Erlebnis mit einer begrifflichen Ausdeutung des Erlebnisses. Der Mensch, in tiefster seelischer Erregung, *fühlt* sich erschüttert und ergriffen, aber er *denkt* sich von Gott ergriffen. Das erste ist Erlebnis, das zweite Deutung des Erlebnisses, d. h. der Versuch einer Erklärung für das Zustandekommen jener seltsamen Seelenzustände. Ob man eine solche Erklärung gelten lassen darf, das ist die entscheidende Frage, die nüchtern und sachlich untersucht werden muß.

Ich bin davon überzeugt, daß diese weltanschauliche Deutung der religiösen Erlebnisse tatsächlich zu Recht besteht, eine richtige Interpretation der religiösen Gefühle darstellt. Die Erlebnisse, um die es sich hier handelt, sind von solcher Art, daß jede andere, nur psychologische oder biologische, nicht metaphysische Deutung einfach versagt, daß nur ein ge-

ringes Maß von logischer Ausdeutungskraft dazu gehört, um vom erfahrungsmäßigen Erleben auf einen unerfahrbaren ewigen Grund dieses Erlebens begrifflich zu schließen.

Der Kürze halber möchte ich von allen religiösen Gefühlen zwei Beispiele herausgreifen, zwei Gefühle, die gerade für das christliche Empfinden charakteristisch sind, aber auch mit dem indischen Verwandtschaft zeigen, nämlich das Gefühl der eigenen Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit, das wir vielleicht auch mit dem Worte „Selbstverwerfung" bezeichnen können, und das Gefühl des tiefsten Mitleids und der Nächstenliebe. Daß beide Gefühle als echt empfundene vorkommen, daran ist kein Zweifel möglich, dafür haben wir, wenn uns die eigene Erfahrung fehlen sollte, Zeugnisse aus der Geschichte. Beide Gefühle erscheinen dem gewöhnlichen, natürlichen und wissenschaftlichen Verstande als Unsinn und Wahnsinn, zum mindesten als törichte Übertreibungen. Man überlege sich nur: was hat es für praktischen Sinn und Zweck, daß jemand sich quält im Gefühle der Selbstverwerfung, besonders dann, wenn nicht einmal ein ernstes Vergehen von ihm vorliegt? Der Entschluß, künftighin ein besseres Leben zu führen als bisher, das ist etwas, was dem gewöhnlichen Menschenverstand einleuchtet, aber nutzlos sich dem entsetzlichen Gefühl preiszugeben, das ganze eigene Dasein bedürfe der Entsühnung, im Geiste neben dem Verbrecher zu knieen und sich nicht mehr zu fühlen als er, jeden Stolz, jedes Gefühl des eigenen Wertes weit von sich wegzuweisen und sich in tiefster Demut nach einer Umwandlung seines ganzen Wesens zu sehnen, das ist dem natürlichen Verstande und dem natürlichen Empfinden zuwider. Und nicht viel anders ist es mit Mitleid und Nächstenliebe. Der natürliche Mensch wird allenfalls zugeben, daß es schön sei, anderen zu helfen, daß es schön sei, wenn es einem gerade gut geht, den Wunsch zu haben, es möchte allen anderen auch gut gehen, aber für jenes im Innersten packende Gefühl des Allmitleids mit dem Leiden der Welt, für das es keinen Unterschied mehr zwischen dem Ich und dem Du gibt, das tatsächlich den Nächsten in der gleichen Weise wie sich selbst umfaßt, fehlt ihm das Verständnis. Es sind wirklich unnatürliche Gefühle, denn sie fallen aus der natürlichen Entwicklung heraus. Also doch eine Art Krankheit? Aber merkwürdigerweise verbindet sich bei jedem, der Erlebnisse dieser Art hat, mit ihnen das Gefühl ihres Wertes, und zwar eines ganz eigenartigen und unvergleichlichen Wertes, den wir mit dem Worte „heilig" bezeichnen. Rudolf Otto hat in seinem Buche „Das Heilige" die Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit der Kategorie des „Heiligen" nachgewiesen. Selbst wenn die religiösen Erlebnisse dazu führen, daß man den Unwert der eigenen Persönlichkeit empfindet, wie es beim Gefühl der Selbstverwerfung der Fall ist, oder wenn sie Leid und Qual bereiten, lehnt sie der Mensch nicht ab, flieht nicht vor ihnen, sondern läßt sich von

ihnen erfassen wie von etwas Wunderbarem und unsagbar Wertvollem. Und was noch merkwürdiger ist: auch viele Menschen, die nur von diesen Erlebnissen hören und dadurch eine Ahnung von ihnen bekommen, oder die den Eindruck religiöser Menschen empfangen, werden von dem Gefühl dieses Wertes ergriffen. Man denke an den Eindruck, den Franziskus von Assisi auf seine Mitmenschen machte, oder daran, wie für Schopenhauer schon der bloße Hinblick auf das Heilige das große Erlebnis seines Daseins wurde.

Wenn die religiösen Gefühle als unnatürlich erkannt sind und doch nach dem Urteil derer, die sie erlebt haben, und nach dem Urteil vieler, die sie nur nachempfunden haben, nicht den Charakter der Krankhaftigkeit besitzen, wenn sie den Menschen aus seiner ganzen sonstigen Existenz herausheben, uns geradezu als ein Wunder erscheinen, liegt da der Gedanke nicht zum Greifen nahe, daß sie über die Natur hinausführen, d. h. nicht aus unserer Seele stammen, sondern aus einer über unser Seelenleben hinausgreifenden Wirklichkeit. Die Welt der religiösen Gefühle wäre dann in der Welt unserer Erfahrungen die Stelle, an der das Ewige in uns hineinwirkt. Wer diesen Gedanken anerkennt, glaubt an innere Offenbarung; wer ihn verwirft, der muß entweder, wenn er es vor seiner Vernunft verantworten kann, zur äußeren Offenbarung seine Zuflucht nehmen oder auf alle Religion verzichten.

Wie man das Ewige, von dem wir uns bei unserem religiösen Erleben ergriffen denken, näher zu bestimmen hat, ist eine Frage weitergehender philosophischer Ausdeutung. Davon soll hier nicht die Rede sein. Ich möchte nur die Stelle bezeichnet haben, an der die Entscheidung getroffen werden muß. Daß man auch als vernünftiger Mensch, als naturwissenschaftlich Gebildeter, bei Ableugnung und Ablehnung aller äußeren Wunder von diesem einen inneren Wunder überzeugt ist, an die überweltliche Kraft, das weltwendende Prinzip, wie Paul Deussen die Gottheit genannt hat, in uns glaubt, das ist die Grundlage für eine religiöse Weltanschauung, die dann unter Heranziehung der äußeren Erfahrung vom Denken aufgebaut werden kann.

Kraft und Liebe

Von Max Seber.

Unser ganzes Denken ist heute entwicklungsgeschichtlich orientiert. Wir suchen Zustände und Überzeugungen der Vergangenheit und der Gegenwart als durch vorhergehende Zustände und Überzeugungen bedingt zu erfassen und haben uns auch daran gewöhnt, die Verhältnisse der Gegenwart als änderungsfähig zu betrachten; glauben nicht

mehr, daß es starre Punkte gibt, die auch in allen künftigen Zeiten unerschütterlich so bleiben werden, wie sie heute sind. Es gibt für uns keinen Stillstand mehr, sondern nur einen unaufhaltsamen Fluß der Dinge auf allen Gebieten des Lebens und der Lebensbetätigung. Den Grund für diese Viele stark beunruhigende Erscheinung müssen wir wohl in der Natur des Lebens selber erblicken, das eben ganz und gar Aktivität, Veränderung ist, ein Prozeß und nirgends absolut verharrendes Sein. Jede Daseinslage bildet den zeugenden Urgrund für neue Daseinskomplexe, die wiederum weiterwirken und gewissermaßen selbsttätig und zwangsläufig zu weiteren Wirkungsquellen hinleiten. Zu diesem Fluß der Dinge, den äußeren Änderungsfaktoren, tritt noch die Natur des Menschen hinzu, die in der Verschiedenheit menschlicher Veranlagung und ihrer durch den Kulturprozeß bewirkten starken Herausarbeitung ein ständiges Kräftezentrum gewissermaßen von innen her sich durchsetzender Veränderungen bildet. Es gibt keine menschlichen Zustände und Denkergebnisse, die alle Menschen gleichmäßig befriedigte. Irgendwelche Veranlagungen finden sich immer in den Schatten gedrückt und erstreben daher die ihnen zusagenden Veränderungen.

Dieser Doppellauf des Lebensprozesses sorgt also für die ständige Umwälzung des Vorhandenen in kürzeren oder längeren Umschlagsperioden und unterwirft sämtliche Lebensgebiete diesem unumstößlichen Gesetz. Auch die Lebensäußerungen, in denen nicht der volle Umfang der Lebenswirklichkeit strömt, die ein vom realen Leben abgesondertes und abgezogenes Dasein führen, wie etwa das begriffliche Denken, machen von dieser allgemeinen Regel keine Ausnahme. Auch das schärfste und abstrakteste Denken bringt es, soweit es sich auf wirkliche Dinge bezieht, und nicht etwa nur auf selbstgeschaffene und in der Wirklichkeit nicht vorhandene Dinge, wie die Mathematik, nicht zu absolut endgültigen, veränderungslosen Resultaten. Das wird heute allgemein eingesehen, und infolgedessen ist in alle Wissenschaften der Entwicklungsbegriff siegreich eingezogen und hat seine Fruchtbarkeit erwiesen. Am meisten sträubt sich noch die Theologie gegen die entwicklungsgeschichtliche Auffassung. Sie behauptet absolute, für alle Zeiten feststehende Tatbestände zu besitzen, die in ihrem Kern weder zeitgeschichtlich bedingt noch zeitgeschichtlich veränderlich sind, über Werden und Vergehen also hinausgehoben, dem Fluß der Dinge entrückt sind. Soweit sich diese Überzeugung auf die Herkunft dieser angeblich übergeschichtlichen Tatbestände aus göttlicher Offenbarung beruft, ist jede Kritik solcher Behauptungen zwecklos. Sie wird aber auch aus der inneren Beschaffenheit dieser einzigartigen Tatbestände zu erweisen versucht und damit wiederum das Gebiet wissenschaftlichen Denkens betreten und beansprucht. Unter den Beweismitteln der Absolutheit des Christentums als Religion, das demnach überhaupt unüberbietbar sein

soll und für alle künftige und vergangene Zeiten den Gipfelpunkt der religiösen Entwicklung darstellen soll, ragt die Liebesethik des Christentums hervor, die in dem Gebot der Feindesliebe den Höchstpunkt jeder möglichen Ethik erklommen hätte. Unmöglich, eine noch höhere und vollendetere Ethik sich überhaupt nur vorzustellen. Träfe dies zu, so müßte man tatsächlich anerkennen, daß hier ein absoluter Tatbestand vorliegt, über den keine Entwicklung hinausführen kann.

Auf den ersten Blick scheint dieser Anspruch in der Tat unerschütterlich. Was sollte es Höheres geben können als die Selbstentäußerung der Feindesliebe?

Und doch müssen wir unser Urteil ändern, sobald wir daran denken, daß jede Ethik nicht eine Sache für sich darstellt, sondern lebensbestimmende Norm sein soll und will. Demgemäß kann der Maßstab der inneren Vollendung ethischer Begriffe nicht der einzige und allein ausschlaggebende für ihre Wertbeurteilung sein. Es muß doch die Frage der Anwendbarkeit und Durchführbarkeit im wirklichen Leben der hauptsächliche Gesichtspunkt sein. Sonst gelangen wir dazu, wie in der Mathematik mit unwirklichen Größen zu hantieren, die des fruchtbaren Lebenzusammenhanges entbehren. Sonst spinnen wir uns in ethische Phantasien ein, die zwar unüberbietbar schön seien, eben weil sie sich nur mit gedachten Größen befassen, bringen aber das Leben keinen Schritt vorwärts, gelangen nie zur ethischen Tat und entfernen uns vom Boden der Wirklichkeit.

Nun ist es für unsere Zwecke nicht erforderlich, zu prüfen, ob denn die Ethik der Feindesliebe und das in ihr geforderte Maß von Selbstentäußerung überhaupt mit dem Wesen des Lebens vereinbar und praktisch durchführbar ist — Argumente, die dagegen sprechen, sind wohl nicht allzuschwer zu finden — der Anspruch der christlichen Liebesethik auf absolute Geltung ist vielmehr schon dann als erschüttert zu betrachten, wenn der Nachweis gelingt, daß sie nicht der ausschließliche Inhalt einer wirklichen Lebensethik sein kann, wenn also ihr Geltungsbereich im Leben ein nur beschränkter sein kann. Denn dann ist doch der Weg geöffnet für neue ethische Entwicklungen, die zwar die beanspruchte Geltung als Gipfelleistung nicht aufheben, diese Gipfelethik aber doch als nur beschränkt gültig, ergänzungsbedürftig und einseitig erweisen. Jedes neue lebensnotwendige, ethische Ideal tritt nun außerdem in Wechselbeziehung zu den schon vorhandenen Idealen und prägt sie irgendwie um, da ja immer zwischen mehreren Lebensnotwendigkeiten ein Ausgleich gesucht werden muß. Und auch damit ist die behauptete Unverrückbarkeit des sogenannten Gipfelideals widerlegt.

Stellen wir nun die Frage, ob denn die christliche Liebesethik imstande ist, das menschliche Leben in seinem vollen Umfange zu bestimmen, in

alle Lebensverhältnisse einzudringen und in ihrem Wesen festzulegen, oder mit andern Worten der unaufheblichen Forderung der Lebenserhaltung und Lebensentfaltung Genüge zu leisten, so werden wir am ehesten zu einer Entscheidung gelangen, wenn wir weiter fragen: von welchen Bedingungen dieses Leben abhängig ist. Ist es nur abhängig von der Art menschlicher Gesinnungen, dann wäre es denkbar, daß ein Höchstmaß von Gesinnungsreinheit und Gesinnungsgröße den Charakter menschlichen Lebens ausschließlich bestimmen könnte. Immer noch würde es aber auch dann von der Charakterveranlagung abhängen, was als solche reinste Gesinnung empfunden würde. Nun ist es aber keineswegs so, daß nur menschliche Gesinnung die Art des Lebens bestimmt, daß sie die einzige Ursachenreihe menschlicher Lebensverhältnisse ist. Vielmehr ist der Mensch in hervorragendem Maße abhängig von den sachlichen Verhältnissen, den Gegebenheiten des Bodens, des Klimas, den Naturgesetzen überhaupt und ebenso von den sachlichen Gegebenheiten der Kultur, der sozialen Organisation und ihren Wesensbedingungen, von dem Stand des Wissens, der Technik, des Denkens usw. Unser Kulturleben ist nicht mehr ein unmittelbares Lebensverhältnis zwischen Mensch und Natur und zwischen Mensch und Mensch, sondern zwischen diese Urbeziehungen menschlichen Lebens hat sich die Sachenwelt der Kultur geschoben, die das Leben gewissermaßen mit einer komplizierten Apparatur umgeben hat, von deren geschickten Handhabung unser Leben, sowohl, was seine Erhaltung als auch seine Entfaltung anbetrifft, abhängig ist. Man kann diese Kompliziertheit menschlichen Kulturdaseins beklagen und sie hat in der Tat eine ganze Anzahl schwerer Mängel im Gefolge, — aber man kann sie nicht einfach unbeachtet lassen. Und auch der verzweifelte Ausweg, einfach auf diesen komplizierten Kulturapparat verzichten zu wollen, um die reine Liebesethik unverkürzt und ausschließlich in die Wirklichkeit zu setzen, bringt keinen Nutzen, da erstens einmal diese Liebesethik selber ohne die Apparatur der Kultur, ohne durch die von ihr bewirkte Klärung und Verfeinerung des Denkens und Fühlens gar nicht hätte entstehen können, und zweitens eben damit den Wurzeln unseres Daseins der Boden abgegraben würde. Damit würde man aber wieder gegen die unumstößliche Forderung für jede Ethik, der Lebenserhaltung und Lebensentfaltung zu dienen, verstoßen.

Nun ist aber die Handhabung der Apparatur unseres Kulturlebens, soweit es sich eben um sachliche Gegebenheiten handelt, nicht von der menschlichen Gesinnungsweise abhängig, also auch nicht von der Liebesgesinnung, sondern von menschlicher Kraft und Tüchtigkeit, welche die Dinge zu meistern versteht. Wo solche Kraft fehlt, würde auch die allgemeinste Lebensgesinnung an dem Zusammenbruch unsrer Lebensgrundlagen nichts zu ändern vermögen, und würde damit ihrerseits in der Luft

schweben. Die Kraft der Sachbemeisterung in ihren unzähligen Abarten ist demnach eine unverbrüchliche Lebensnotwendigkeit. Sie kann auch zugunsten der Liebesethik in keiner Weise beschränkt oder hintangesetzt werden.

Nun liegt ja der Einwand nahe, daß Kraft keine ethische Beziehung darstellt, sondern eben nur einfach da oder nicht da ist, nicht aber, wie es für ethische Verhältnisse unerläßlich, etwas sein soll und dem Menschen zu schaffen obliegt. Aber dieser Einwand stößt ins Leere, da ja die geforderten Kräfte nur der Anlage da sind, in dem zur Sachbemeisterung erforderlichem Ausmaß aber erst durch unausgesetzte Schulung, durch Schaffen und Arbeiten erlangt wird. Es ist doch eine ethische Forderung, daß jeder Mensch seine Kräfte aufs beste schult und die damit erzielbare Arbeit tatsächlich leistet. Je mehr schaffende Kräfte aus dem Rohmaterial der Naturanlage entbunden werden und je mehr die menschliche Lebensauffassung in schaffender Arbeit das hauptsächliche Lebensziel erkennt, gegenüber einer Lebensauffassung des bloßen Genießens, desto besser steht es um das menschliche Leben, desto menschlicher und freier wird sich dies Leben entfalten können.

So tritt denn neben das Ideal der Liebesethik das Ideal der Kraft, der Arbeitsethik und beansprucht neben ihm zu gelten und in ein Wechselverhältnis gegenseitiger Förderung, aber auch wechselseitiger Beschränkung zu treten. Die ausschließliche Geltung der Liebesethik mit ihrer höchsten Steigerung zur Feindesliebe wäre nur in einer paradiesischen Natur und Gesellschaft möglich, wo nicht die Welt der Sachen die notwendigen Lebensgüter vermittelte und die notwendigen Lebensregelungen herstellte. Wir erkennen daher jetzt auch, daß diese Liebesethik eine sog. eschatologische Moral darstellt, berechnet auf den völligen Zusammenbruch der vorhandenen Kultur und Gesellschaft mit der Hoffnung auf den baldigen Anbruch des Gottesreiches auf Erden. Da unser solche Gedanken trotz aller Untergangsphilosophien heute völlig ferne liegen, ist die Ethik der schaffenden Kraft und Stärke der notwendige Gegenpol zu dieser lebensfernen Ethik. Sie hat denn auch am klarsten, wenn auch seinerseits wieder mit Einseitigkeit, der schärfste Gegner des Christentums unter den Philosophen und zugleich der am meisten für die Kulturidee interessierte Philosoph herausgearbeitet: Friedrich Nietzsche.

Kraft und Liebe, sie sind zwei ethische Grundkräfte menschlichen Daseins, die nur zusammen und in ständiger Ausgleichsarbeit menschliches Leben stützen und erhöhen.

Zusatz des Herausgebers

Das Vorstehende scheint mir nur zu beweisen, daß Kraft für Leben notwendig ist. Wer aber tätige Liebe als höchsten Wert wirklich erlebt hat, der wird Kraft und Leben nie als ebenbürtig neben die Liebe stellen, so klar er auch sieht, daß ohne sie die Liebe sich nicht verwirklichen kann.

Intuition und Konfusion

Von Johannes Maria Verweyen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Intuition und Konfusion gehört in das Gebiet der Theorie von der menschlichen Erkenntnis. Sie berührt darüber hinaus ein allgemeines Aufbauprinzip menschlicher Wesensart. Man erkennt, ganz allgemein gesprochen, den Typus eines Menschen auch daran, ob und in welchem Ausmaße er von intuitiven geistigen Kräften geleitet ist.

Dem sprachlichen Ursinn zufolge bedeutet Intuition allgemein Anschauung, die auf sinnliche oder übersinnliche Gegenstände gerichtet sein kann. In der Philosophie des deutschen Idealismus begegnet seit Kant außerdem der Begriff der intellektuellen Anschauung im Sinne eines Vermögens zur Erfassung übersinnlicher Erkenntnis. Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft eine Hauptaufgabe darin erblickt, die Leistungsfähigkeit eines solchen Vermögens zu einer Metaphysik als Erkenntnis zu verneinen. Er legt gleich zu Beginn seiner Untersuchung das Wesen der menschlichen Erkenntnis auf die Bestimmung fest, daß die Formen des Denkens sich mit dem von den Sinnen gelieferten Stoff verbinden. Daher sein berühmter Satz: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Darin ist die Unterscheidung eines reinen Denkens und eines auf die Formung des von den Sinnen gelieferten Stoffes bezogenen Erkennens ausgesprochen. Eine Unterscheidung, die das kantische System in einen unlösbaren inneren Widerspruch verwickelt. Denn wenn man nicht das reine Denken schon als eine Form der Erkenntnis gelten läßt, dann gibt es kein Mittel um zu erkennen, was Erkenntnis ist. Die in Kants Kritik der reinen Vernunft angestellten Überlegungen sind reines Denken, also wären sie nach der eigenen kantischen Definition keine Erkenntnis. Zutreffend bleibt in jedem Falle in der kantischen Lehre die Betonung des besonderen Charakters der Erfahrungs- oder Naturerkenntnis, sofern sie die Erfassung der Gesetze in der Erscheinungswelt betrifft. Auch wer die im Bereiche übersinnlicher Gegenstände angetroffene, von Kant als solche nicht geleugnete Denknotwendigkeit als übersinnliche Erkenntnis anspricht, wird nicht verkennen, daß deren Gegenstände nicht durch sinnliche, sondern durch übersinnliche Anschauungen gestützt werden.

In jedem Falle erhebt sich die methodische Forderung: lerne schauen und lerne richtige von unrichtigen Schauungen unterscheiden. Ohne Anschauung keine Erkenntnis!

Die Gewinnung von richtigen Anschauungen ist auf dem Gebiete der Sinneserkenntnis geknüpft an die Kontrolle der sinnlichen Anschauung

durch genauere Beobachtung, wobei vor allem das Experiment in Betracht kommt. Es besteht seinem Wesen nach darin, daß es die Bedingungen für den Eintritt einer Erscheinung verändert und so den gesetzmäßigen Zusammenhang bestimmter Faktoren zu ermitteln sucht. Mikroskop und Teleskop erweitern und berichtigen die Anschauungen des unbewaffneten Auges.

Die Kontrolle der übersinnlichen Anschauung erfolgt teils durch den Akt der Selbstbesinnung des denkenden Menschen, teils durch Ableitungen (Deduktionen).

Von den Axiomen als Grundsätzen sagte schon Aristoteles mit Recht, daß sie eines Beweises weder fähig noch bedürftig seien. Ihre Richtigkeit leuchtet unmittelbar dem ein, der im Zustand der Besinnung ihren Inhalt mit geistigen Augen schaut, etwa den Satz: „Das Ganze ist größer als seine Teile" oder „alles, was entsteht, setzt ein anderes Sein als ‚Ursache' voraus, das es bewirkt", „aus Nichts wird Nichts". Man spricht dann von den durch sich selbst einleuchtenden oder „evidenten" Sätzen. Alle Evidenz ist, wie das Wort schon rein sprachlich kündet, ein Hervorleuchten des Richtigen im Bewußtsein des schauenden, erkennenden Menschen.

Neben dieser unmittelbaren Kontrolle der übersinnlichen Intuition gibt es eine mittelbare durch Deduktion, durch Beweis, deren Wesen in der denknotwendigen Ableitung eines Urteils aus anderen Urteilen besteht. Alle Beweise aber münden schließlich in Hinweise auf sinnliche oder übersinnliche Gegebenheiten. Man muß auf diese buchstäblich mit sinnlichem oder geistigem Auge hinschauen, um zu der letzten Grundlage eines gültigen Urteils vorzudringen. Wer dazu aus irgendeinem Grunde nicht imstande ist, dem ist buchstäblich im Hinblick auf die zu gewinnende Erkenntnis nicht zu helfen. Wer es nicht sieht, kann man — ein auf das Fühlen bezogenes Dichterwort abändernd — sagen, wer es mit seinem sinnlichen oder übersinnlichen Auge nicht schaut, der wird die betreffende Erkenntnis nie „erjagen". Ein Blinder, der die letzten sinnlichen Anschauungsunterlagen nicht wahrzunehmen imstande ist, vermag von sich aus keine naturwissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen, höchstens mit seinem geistigen Auge Berechnungen mathematischer Naturwissenschaft anzustellen. Übereinstimmung in den Organen des sinnlichen wie übersinnlichen Schauens bildet die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß es zur Anerkennung gleicher Sachverhalte durch mehrere denkende Wesen kommt.

Das Kriterium der erkenntniswertigen Intuition gegenüber der erkenntnisarmen Konfusion, die Unterscheidung zwischen der klaren, richtigen und der unklaren, verworrenen, unrichtigen Anschauung liegt in der Einstimmigkeit der geschauten übersinnlichen Inhalte untereinander,

sowie in ihrer Übereinstimmung mit den Inhalten der Sinneswahrnehmung.

Newton, der große, englische Naturforscher, hatte beim Anblick des fallenden Apfels die Intuition des nach ihm benannten Weltgesetzes der Anziehung und Abstoßung aller Körper. Er schaute mit dem Sinnesorgan seines Auges, was unzählige Menschen vor ihm wahrgenommen haben. Aber zugleich sah er mit der Kraft seines geistigen Schauens in diesen sinnlichen Tatbestand ein zwar an dem sinnlichen Material sich auswirkendes, selbst aber übersinnliches Gesetz hinein. Er war dabei intuitiv klar, nicht konfus. Der Beweis liegt in der theoretischen Fruchtbarkeit des von ihm geschauten Inhaltes, in der erfolgreichen Deduktion seiner Intuition. Die Schauung eines allgemeinen Gesetzes der Anziehung und Abstoßung erwies sich geeignet, eine Fülle von Erscheinungen zu vereinheitlichen, so daß der einzelne fallende Apfel als Sonderfall eines allgemeinen Fallens der Körper gegeneinander begriffen wurde. Auch die Umdrehung der Himmelskörper erscheint hiernach als ein wechselseitiges Fallen gegeneinander. Die nach Keppler benannten Gesetze der Umdrehung der Planeten in elipsenförmigen Bahnen ist gleichfalls denknotwendig, syllogistisch aus der Schauung Newtons ableitbar.

Es verhält sich also in solchem Falle mit der werthaltigen Intuition des wissenschaftlich erkennenden Menschen ähnlich wie mit der des Künstlers. Ob ein künstlerischer Mensch mit wertvollen inneren Gesichten begnadet ist oder nicht, vermag er nur an deren Fruchtbarkeit aufzuzeigen, an den einheitlichen Formgebilden, die er aus der Schauung ableitet. Wer sich ohne diese Leistungen auf seine Intuitionen, Schauungen, auf die „Fülle der Gesichte" beruft, hat kein Mittel, um sich gegen den Verdacht der Konfusion zu schützen.

Solche Gesichtspunkte finden auch Anwendung auf die Bildung vorläufiger Annahmen zur Erklärung eines Sachverhaltes, auf die Hypothesen. Diese sind das Werk schauender Phantasiebetrachtung, die überlegt, wie sich die Dinge und ihre gesetzmäßigen Beziehungen wohl verhalten können. Bewahrheitung oder, wie man es in wissenschaftlicher Sprache zu nennen liebt, Verifizierung der Hypothese ist geknüpft an ihre Fruchtbarkeit, an den Nachweis, daß die in der Schauung vorweggenommene Wirklichkeit sich im Umkreise der Erfahrung ermitteln läßt.[1])

Es verdient besonders angemerkt zu werden, daß die bloße Anschaulichkeit kein letztes Kennzeichen der Richtigkeit einer Hypothese oder Theorie ist und die neuere Physik sich bemüht, die von ihr gesuchten Gesetze möglichst von allen anschaulichen und anthropomorphen Bildern — zu denen auch die aus der inneren Wahrnehmung stammende Kraft, voll-

[1]) Vgl. Verweyen, Philosophie des Möglichen, 1913.

ends die Anziehung und Abstoßung gehört — zu befreien und als rein gedankliche Formulierung meßbarer Zusammenhänge übrig zu behalten. Über die Bündigkeit eines Beweises, der von wohldefinierten Begriffen handelt, entscheidet nach dem Ausspruch eines hervorragenden theoretischen Physikers der Gegenwart nicht die Anschauung, sondern der Verstand. (M. Planck.)

In dem erwähnten Beispiele Newtons ist es der Anschluß an die fünf Sinne, in deren Anschauungsbereich die Unterscheidung von Intuition und Konfusion erfolgt. Wie aber verhält es sich mit einer Intuition, die vorübergehend oder dauernd ohne Anschluß an die fünf Sinne ihren Geltungsanspruch erhebt?

Der zweite Fall ist überall dort gegeben, wo sich das Neuland des Schauenden noch nicht durch Brücken mit dem alten Lande der Erkenntnis verbinden läßt. Als Zeppelin die von seinem geistigen Auge erschaute Idee eines lenkbaren Luftschiffes in seinem Kopfe mit sich herumtrug, fand er zunächst bei denen der Kraft zu diesem Schauen Unfähigen nicht nur kein Verständnis, sondern die heftigste Absage. Aber er vertraute seiner Intuition und widerlegte den Vorwurf der Konfusion durch die Tat seiner erfolgreichen Konstruktion, die sein gelassenes Wort rechtfertigte: „Ich werde über ihre Köpfe hinwegfliegen." Um wie viele Erfindungen und schöpferische Leistungen wäre die Geschichte der Menschheit ärmer, hätte es gefehlt an intuitionsstarken Persönlichkeiten, die sich trotz vorübergehender Unstimmigkeiten zwischen ihren Schauungen und dem gewohnten Inhalte der fünf Sinne nicht beirren ließen, an ihrer Intuition festzuhalten und sie einer überzeugungskräftigen Deduktion entgegenzuführen!

Aber es ist auch der Fall möglich, daß der Inhalt einer Intuition dauernd ohne Anschluß an das Gebiet der fünf Sinne bleibt. Ist sie dann ohne weiteres als wertlos oder gar feindlich anzusehen?

An dieser Stelle erheben die sogenannten „Geheimwissenschaften" ihren Geltungsanspruch, „Erkenntnis höherer Welten" mit Hilfe des „Schauens" der „großen Eingeweihten" sowie ihrer Jünger zu gewinnen. Sind solche Geheimwissenschaften nicht mehr „geheim" als „wissenschaftlich" zu nennen? Die Bejahung der Frage ist unvermeidbar vom Standorte des methodischen Prinzips, das in der Wissenschaft gewöhnlicher Wortbedeutung wirksam ist. Denn diese anerkennt nur das als gültig, was durch Intuition oder durch Deduktion im Bereiche der Sinneswelt aufgewiesen ist. Jene in Theosophie und Anthroposophie begegnenden Geheimwissenschaften dagegen vertrauen auf übersinnliche Schauungen, die eines Beweises mit den Mitteln der „niederen" Wissenschaften, wie sie von ihrem Standort „höherer Welten" zu werten lieben, nicht gewonnen werden können. So lehren sie etwa die Re-inkarnation,

die Wiederverkörperung, gemäß dem durch eigene Taten des Menschen geformten Karma als ein Ergebnis des Schauens der „Eingeweihten".

In dieser Angelegenheit ist entsprechend dem Zusammenhang von Beweis und Hinweis eine Verständigung, geschweige Einigung, nur möglich unter Menschen, die über die gleichen „Organe" verfügen. Ohne Vertrauen in den Wert des über den Gesamtbereich sinnlicher Wahrnehmungen hinüberreichenden Intuitionsorgans ist der Zugang zu „höheren Welten" und ihrer Erkenntnis nicht zu gewinnen. Wer die Leistungsfähigkeit eines solchen Intuitionsorgans bezweifelt oder gar in Abrede stellt, wird vom Standorte jener „Eingeweihten" den Einwand zu besorgen haben, es fehle ihm an dem hinreichenden Organ zu solchen „höheren Erkenntnissen". So verwickelt diese Organfrage alle Streitenden in eine Kreisbewegung, aus der es kein Entrinnen gibt.

Nur ein Punkt ist aufzeigbar, der in diesem Streit um das Daseinsrecht der Intuition in beiden Lagern auf Anerkennung hoffen darf: die Absage an solche Inhalte der Intuition, die den von den fünf Sinnen dargebotenen Inhalten und den auf sie gestützten Erkenntnissen direkt widerstreiten, indessen in allen anderen Fällen wenigstens die bloße Möglichkeit einer gleichsam über das Gebiet der fünf Sinne hinwegschwebenden, richtigen, erkenntniswertigen Schauung offen bleibt.

Von dieser methodischen Erwägung aus hebt sich die „gesunde" Mystik von dem entarteten Mystizismus ab. Als Kriterium der Gesundheit oder Wertigkeit dient auch hier der Einklang des mystischen Schauens mit sich selbst sowie mit den Gegenständen sinnlicher Anschauungen, während Mystizismus durch das Gegenteil, eben durch Konfusion, durch Verworrenheit und eine Art Stilwidrigkeit des geistigen Lebens gekennzeichnet ist. Zu schweigen davon, daß gesunde Mystik die Kraft ihres Schauens zugleich auch in den Früchten des tätigen Einzel- wie Gemeinschaftslebens an den Tag zu bringen strebt, wie es große deutsche Mystiker vom Range eines Meisters Ekhart nachdrücklichst gefordert haben. Wo im Einzelfalle Mystik in Mystizismus übergeht, dies bleibt eine vielfach strittige Frage der Grenzbestimmung, deren Schwierigkeit aber den aufgewiesenen prinzipiellen Gegensatz nicht entwertet.[1])

Wie man auch die Frage nach der erkenntnistheoretischen Rolle der Intuition entscheiden mag, unleugbar ist es, daß intuitionsarme Verstandesmenschen auf keinem Gebiete als schöpferische Mehrer geistigen Lebens sichtbar werden. Eine Feststellung, die nicht besagen will, daß kritisches Denken des seiner eigenen Grenzen eingedenk bleibenden Verstandestypus einer Bereicherung durch Schauungen mit innerer Notwendigkeit widerstreben müßte. Wie es eine von der Konfusion verschiedene Intui-

[2]) Vgl. Verweyen, Betrachtung über Mystik, 1923.

tion gibt, so gibt es auch gleicherweise eine der Konfusion abholde verstandesmäßige Deduktion, die aber ihrerseits der Bereicherung durch Intuition nicht zu entraten braucht, ja schließlich nicht entraten wird, wenn sie nach Erweiterung der zu deduzierenden Inhalte strebt und, bildlich gesprochen, von der Stelle kommen will. Denn ableiten kann der Verstand nur das, was mit dem Ausgangspunkte, dem Deduktionsprinzip, bereits gesetzt, in ihm keimhaft enthalten ist. Neue Inhalte strömen dem Verstande schließlich nur aus Schauungen sinnlicher oder übersinnlicher Art zu. Ohne solche nicht mehr erlernbaren, weder errechenbaren noch berechenbaren, sondern aus tiefen Schichten des Wesens hervorbrechenden „Einfälle" ist der intuitionsarme Verstandesmensch bald am Ende seiner Weisheit. Als Schaffender bedarf der erkennende Mensch ebenso wie der künstlerische der Einfälle und Gesichte, — der Gnade der Intuition, in der Sprache des Frommen geredet.

So gilt es die Rettung der Intuition, zugleich aber die Vermeidung der Konfusion.

Zur Einführung in die Philosophie

V. Zur Erkenntnislehre: Sensualismus, Rationalismus, Empirismus. Möglichkeit der Metaphysik.

Wir gehen abermals von unserer früheren Feststellung aus (H. S.), daß beim Kennenlernen und Erkennen Anschauen (Empfinden) und Denken (Begreifen), also Sinnlichkeit und Verstand (theoretische Vernunft) zusammenwirken müssen. Damit ist auch gegeben, daß weder der „Sensualismus" (von sensus, Sinn) noch der „Rationalismus" (von ratio, Verstand, Vernunft) das Wesen unserer Erkenntnis erschöpfend erfassen, sondern daß sie nur einen der zwei dabei nötigen Faktoren berücksichtigen. Beide in ihrem Zusammenwirken würdigt nur der „Empirismus" (vom griechischen empeiria, Erfahrung).

Nach ihm ruht unsere Wirklichkeitserkenntnis auf „Erfahrung" im Sinne einer denkenden Deutung des anschaulich Gegebenen (wie das Kant dargetan hat).

Auf Erfahrung bauen sich somit auch die beiden Hauptgruppen der Wissenschaften von der wirklichen Welt, der sog. Realwissenschaften auf. Es sind dies die Natur- und die Geschichtswissenschaften. Bei jenen ist leitend die Frage nach den allgemeinen, stets geltenden Gesetzen, bei diesen die Frage nach den einmaligen Geschehnissen, die für die Entwicklung unserer Kultur bedeutsam erscheinen.

Je mehr sich diese Wissenschaften aber wieder in einzelne Zweige gliedern (sich „differenzieren" und „spezialisieren"), umso dringlicher wird das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Realwissenschaft, welche den Blick immer auf die großen Fragen gerichtet hält, die sich auf den Gesamtbestand der Welt beziehen. Was ist ihre Grundbeschaffenheit? Woher stammt sie? Wozu existiert sie? Es ist üblich, eine solche umfassende Wirklichkeitslehre „Metaphysik" zu nennen. (Der Name wird gewöhnlich gedeutet als Lehre von dem, was „jenseits" (meta) der unmittelbar wahrnehmbaren „Natur" (Physis) existiert, also ihr zugrunde liegt.)

Es ist verständlich, daß die idealistisch-positivistische Richtung in der Erkenntnislehre (H. 5, S. 145) dazu neigt, Metaphysik grundsätzlich für unmöglich zu erklären, da sie ja das dem Bewußtsein Gegebene nicht überschreiten will.

Vom realistischen Standpunkt aus erscheint dagegen eine Metaphysik nicht nur als möglich, sondern auch, wie wir angedeutet haben, als gefordert durch unseren Drang nach jeweiligem systematischen Abschluß unseres Realwissens.

Ferner ist es klar, daß eine solche Metaphysik nicht durch bloßes Nachdenken („Spekulieren“) unabhängig von Erfahrung (a priori) zu haltbaren Ergebnissen gelangen kann. Nur in dem „Gegebenen“ der Erfahrung berühren wir uns ja gleichsam unmittelbar mit der Realität; bekundet sich diese in unserem Bewußtsein. Welcher Art die Realität ist, die sich da bekundet, das zu ergründen ist Sache des Denkens — in den einzelnen Realwissenschaften und zu oberst in der Metaphysik; diese ist also nur möglich als eine empirisch begründete, als eine von der Erfahrung zu umfassenden Einsichten aufsteigende (d. h. „induktive“).

Vgl. E. Becher, Geistes- und Naturwissenschaften, München 1927; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, 3. Aufl., Leipzig, Meiner, 1927.

Besprechungen

Grave, Friedr. Chaotica ac Divina. Jena, Eugen Diederichs. 300 S.

Das Buch ist das Werk eines philosophischen Kopfes, einer echten philosophischen Begabung. Die Struktur der menschlichen Seele ist sein Thema. Eine Art Naturphilosophie will diese Aufgabe lösen. Dabei ist eine strenge Systematik das latente Ziel der Untersuchung. Als philosophische Arbeit sind die „Chaotica ac Divina“ stilgeschichtlich außerordentlich interessant. Sie erinnern an die romantische Art des Philosophierens. Neigung zur Selbstkritik und Selbstbeschauung wechselt mit spontanen und kräftigen Einfällen. Dazu stimmt der Denkcharakter des Werkes, das im Geiste Goethescher, organischer undualistischer Welt- und Menschenbetrachtung gehalten ist. Eine dauernde unerbittliche, aber vornehme Kritik wird an der kritischen deutschen Philosophie wie an der akademischen Psychologie geübt. — Der Verfasser ist aber auch Autodidakt. Neben der Originalität selbständigen Denkens fällt eine egozentrische Haltung auf. Nichts ist durch Anknüpfung entstanden, „inselhaft“ nennt der Autor selber das Werk. Bei aller Eigenwilligkeit ist er aber frei von der Prätention des Nichtverstandenseins und der einsamen Größe, ein Zeugnis von Charakter — und damit von Geist.

Elisabeth Busse-Wilson, Hannover.

Saitschick, Robert: Genie und Charakter. 2., verbess. Aufl., mit 6 Bildern. Darmstadt, E. Hofmann & Co. 1926. 360 S.

Der Verfasser gibt in dem Buche tiefdringende Charakteristiken von Shakespeare, Lessing, Goethe, Schiller, Schopenhauer, Wagner. Er beschränkt sich nicht auf „wertfreie“, rein psychologische Beschreibung. Ihm gilt Menschenkenntnis als Weg zur „Weisheit“, die ja weit mehr ist als bloße psychologische Tatsachenkenntnis. Bei seiner im letzten Grunde ethisch-religiösen Einstellung hält sich der Verfasser fern von aller Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit. Das kommt dann aber auch seiner psychologischen Schilderung zugute; denn wirklich objektive Charakterdarstellung setzt liebevolles Miterleben und Mitfühlen voraus. A. M.

Müller, Nikolaus, Männerbuch. Die sexuelle Aufklärung des Mannes. München, Selbstverlag: Wendelstr. 12. 63 S. mit anatomischen Illustrationen. 2.—.

Ein außerordentlich wertvolles Buch, auf streng wissenschaftlicher Grundlage und aus hoher ethischer Gesinnung heraus geschrieben. A. M.

Mathar, Ludw. Die ungleichen Zwillinge. 448 S. Kart. 5.—, Hlbl. 7.— Mk.
Brües, Otto. Jupp Brand. 392 S. Kart. 5.—, geb. 7.— Mk.

Zwei Romane von hohem künstlerischen Wert hat in diesen beiden geschmackvoll ausgestatteten Bänden der „Bühnenvolksbundverlag“ (Berlin SW 68) veröffentlicht.

Der erstgenannte Band enthält einen „Schelmen- und Tugendroman“ von herzerquickendem Humor, der zweite ein packendes Bild der dämonischen Wirklichkeit der Nachkriegszeit.

Larsen Ledet und Harald Bergstedt. Narrenland. Ein Roman aus der Gegenwart. Aus dem Dänischen übertragen von R. Kraut. Berlin, Neuland-Verlag. 1927. 244. S. Geb. 4.75 Mk.

Das Buch enthält ein erschütterndes Bild von den Verheerungen, die der Alkoholismus in Dänemark angerichtet hat und von den Kämpfen, die man in dem letzten Jahrzehnt gegen diese Geißel des Volkes dort geführt hat. Eine Reihe von charakteristischen Persönlichkeiten und dramatisch geschilderten Menschenschicksalen prägen sich dem Leser tief ein. A. M.

Elementarer Rechtsunterricht. Notwendigkeit planmäßiger allgemeiner Rechtsbelehrung. Dresden. Verlag: Deutscher Rechtsbund, Dresden-A. 1927. 124 S. 2.— Mk.

Die Einführung in das Rechtsleben gehört zweifellos zu der staatsbürgerlichen Erziehung, über deren pädagogische Bedeutung man ja völlig einig ist. Wer sich über die ganze Frage belehren will, dem bietet diese Schrift sachkundige und erschöpfende Anweisung.

Taesler, Clemens (Pfarrer zu Frankfurt a. M.): Der Tod und die Toten. Zwei Betrachtungen. Frankfurt a. M., Drei-Ringe-Verlag, Eckenheimer Landstraße 39. 12 S. Geh. —.40 Mk.

In dieser kleinen Schrift wird die Unsterblichkeitsfrage in gemütvoller, eindringlicher Weise behandelt. Der Verfasser ist einer der beliebtesten Redner am Frankfurter Rundfunk-Sender.

Friedrich Braig: Heinrich von Kleist. München, C. H. Beck, 1925. 637 S. Geh. 10 Mk., geb. 13,50 Mk.

Im Ringen um Glaubensgewißheit und eine absolute Wirklichkeit erblickt der Verfasser das Innerste von Kleists Person und Schaffen. So gilt er ihm als der große, religiös erschütterte Tragiker und Metaphysiker. Auf Grund dieser Schau von Kleist's Wesen und mit Hilfe sorgsamer historischer Studien weist er zum erstenmal auf manches hin, was als Quelle und Urbild zu Kleists Werken in Betracht kommt. Neu ist auch, daß er gleichsam eine „katholische" Seele in Kleist zu entdecken meint. Dafür läßt sich wenigstens das geltend machen, daß Kleist in derselben Weise die Anerkennung von objektiv Gültigem bei Kant und Fichte übersieht oder nicht versteht, wie das bislang in der katholischen Philosophie üblich ist — wovon auch unser Verfasser keine Ausnahme macht. Jedenfalls ist dieser neue, mit jugendlicher Schwungkraft unternommene Versuch, Kleist's Seele und ihre Problematik zu enträtseln, ernstester Beachtung wert. A. M.

Taesler, Clemens. Goethe als Deutscher. Frankfurt a. M., Drei-Ringe-Verlag, Eckenheimer Landstraße 39. 15 S. Geh. —.40 Mk.

In dieser Schrift wird zum ersten Male die Stellung Goethes zum Deutschtum im Zusammenhang seiner Lebensentwicklung dargestellt und das deutsche Wesen Goethes überzeugend nachgewiesen.

Taesler ist auch Herausgeber der Freie Religiöse Kultur, Zeitschrift für religiöses Leben im unitarischen Geiste der Glaubens- und Gewissensfreiheit, Toleranz und Humanität, 2. Jahrgang. Jährlich 6 Nummern, 1.20 M. Wir haben darauf bereits empfehlend hingewiesen.

Aster, E. v. Geschichte der englischen Philosophie. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 216 S. Brosch. 6.60, geb. 7.60 Mk.

In der Geschlossenheit der Entwicklung und in ihrer ausgeprägten spezifischen Eigenart ist die Geschichte der englischen Philosophie besonders lehrreich einerseits für den Philosophen, der die philosophischen Probleme und die Wege zu ihrer Lösung in ihrer geschichtlichen Entfaltung verfolgen und begreifen will, und andererseits für den Anglisten, der sich ein Verständnis des englischen Geisteslebens aus seinen charakteristischen literarischen Äußerungen erarbeitet. Das vorliegende Buch zeichnet mit großer Deutlichkeit und Klarheit jene Entwicklungsgeschichte nach von Baco und seinen Vorgängern über die klassische Epoche des Hobbes, Locke, Hume bis zur unmittelbaren Gegenwart. Besonderer Wert wird einerseits auf die Beziehungen zur kontinentalen Philosophie (Descartes und Hobbes, Locke und Leibniz, Hume und Kant, Mill und Comte, Bradley und Hegel, Russel und die „Logistik"), andererseits auf die Herausarbeitung der Gegensätze innerhalb der englischen Philosophie (Hobbes und Cumberland, Hume und Reid, Mill und Hamilton, Neuidealismus und Neurealismus) gelegt. V.

Eingegangene Schriften

Himmelstrup, J. Sören Kierkegaards Sokrates-Auffassung. Neumünster K. Wachholtz. 1927. 274 S. Geb. 10.—.

Kries, J. v. Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. 2. Aufl. Tübingen, Mohr. 1927. 298 S. Brosch. 12.—.

Bachofen, J. J. Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht (Bd. V von „Philosophie und Geisteswissenschaften", herausg. v. E. Rothacker). Halle, Niemeyer. 1927. 66 S. Brosch. 2.40.

Gößmann, W. Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrh. Karlsruhe, Gutsch. 1927. 247 S. Geb. 7.50.

Fricke, G. Der religiöse Sinn der Klassik Schillers (Bd. II der „Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus"). München, Chr. Kaiser. 1927. 389 S. Brosch. 9.50, geb. 11.—.

Marcus, E. Die Zeit- und Raumlehre Kants in Anwendung auf Mathematik und Naturwissenschaft. München, E. Reinhardt. 1927. 239 S. 6.—.

Salditt, M. Hegels Shakespeare-Interpretation. Berlin, J. Springer. 1927. 46 S. 2.70.

Haecker, Th. Christentum und Kultur. München, Kösel & Pustet. 1927. 274 S. Brosch. 5.50, geb. 7.—.

Reinhard, W. Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant. Bern, P. Haupt. 1927. 46 S. 1.60.

Seber, M. Die Staatsschule in Gefahr! Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 1927. 56 S. 1.—.

Becher, Hedwig, Fechners Philosophie des organischen Lebens im Zusammenhang mit s. religiösen Metaphysik. Langensalza, Beyer. 1926. 95 S. 1.80.

Kynast, Imm. Kant, A. Bruckner, Das Psychogramm des Philosophen und des Künstlers (Bd. IV Heft 5 der „Deutschen Psychologie" v. F. Giese). Halle, Marhold, 1926. 72 S. 2.70.

Müller-Freienfels, Zur Psychologie und Soziologie der modernen Kunst (Bd. IV Heft 6 obengen. Sammlung). Halle, Marhold. 1926. 56 S. 1.80.

Ghose, Positive Religion. Deutsch von O. Strauß. München, Reinhardt, 1926. 452 S. 13.—.

Del-Negro, W., Der Sinn des Erkennens. Ebenda, 1926. 54 S. 1.60.

Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg. München, Reinhardt. 1926. 313 S. 13.—.

★

Als zweite kostenlose Buchbeigabe dieses Jahres
wird zugleich mit diesem Heft versandt
Immanuel Kant, Über Pädagogik (s. oben S. 158).

★

Neue Aufsätze können z. Zt. nicht angenommen werden.
„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Schriftleitung: Univ.-Prof. Dr. A. Messer und Frau Paula Messer, geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.